学术专论

清中后期村落联盟的形成及其对地方社会的意义*

——以“拜上帝会”基地广西浔州府为例

唐晓涛

［摘要］本文以太平天国拜上帝会基地广西浔州府为例，探讨清代中后期民间的祭祀性地缘组织——村落联盟之形成及其对地方社会的意义。本文指出，明清时期的浔州府地区在地方社会秩序形成过程中，发展出以社、庙祭祀为中心的超宗族、超村落的地缘组织即村落联盟。村落联盟在清中后期成为地方进行乡村整合的重要形式，更随着朝廷制度的变化，借用国家行政法规术语来使自身的存在合法化，成为地方最主要的社会结构。这种社会结构深刻影响着地方社会的历史进程，在浔州府地区，它成为拜上帝会建立的重要背景，在华南其他地方，其对地方社会的影响也值得进一步深究。

［关键词］清代　村落联盟　民间基层组织　广西浔州府　拜上帝会

［中图分类号］K249.3　［文献标识码］A　［文章编号］1002－8587（2010）－03－0090－16

Formation and Significance of Local Alliances in Local Society at the Late Qing: A Case Study of Xunzhou District in Guangxi Province

Taking Xunzhou District, which was the base of the Society of God-Worshipers, as an example, this thesis argues the formation and significance of alliances in local society in the late Qing. During the evolution of the social order in local society in Xunzhou, new local alliances, which were geographic organizations, ultra-lineages and multi-villages, were established based on religious activities in the Ming-Qing dynasty. The local alliance was a significant means of village integration in Xunzhou in the late Qing. With the development of this political system, it became the most important social structure and legalized by virtue of official terms. This social structure influenced the evolution of local society in Xunzhou as well as in south China.

引言

湖南宝庆知府魁联在咸丰初年曾颁发示谕要求府属各县兴办团练云：“团规因地制宜。或都，或村，或甲，或庙，或族，小团数里，大团数十里，各视其地所宜，总以声势联络为主。”①不知是有心或是无意，孔飞力在其名著《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》中将上述“或庙”写为“或乡”，且将其解释为“郊区行政区划”。②对现代人而言，确实很难想象，“庙”竟然可以与“都”、“村”、“甲”一样，作为构成团练的基层组织单位。那么，“庙”之成为清代乡村基层的组织单位是否仅为宝庆府独有？庙又是如何成为基层的组织单位的？

［收稿日期］2010－04－23

［作者简介］唐晓涛（1968—），女，广西民族大学民族学与社会学学院副教授；南宁 530006

作为一种组织其在地方社会中又有怎样的地位和影响?

在对清代乡村社会基层组织作考察时，前辈学者已注意到其与前代相比有很大的变化，表现在民间社会团体和组织权力的加强。③近几年来笔者先后17次共189天深入太平天国发生地之广西浔州府④进行实地调查，注意到当地的社、庙祭祀组织对村民的社会生活有着强大影响。科大卫（David Faure）将此类组织命名为“村落联盟”（local alliances），是指以社、庙祭祀为中心的超宗族和超村落的地缘组织。⑤浔州府村落联盟的形成及对地方的影响可追溯到清中后期，正如宝庆府一样，是与地方的保甲团练等官方组织交织在一起而深刻地影响着地方社会的面貌。进一步追索更发现，道光年间发生在当地的太平天国拜上帝会的建立，其组织的形式及随后引人注目的砸社毁庙的反偶像崇拜举动无不与这些以社、庙祭祀为中心的地缘组织密切相关。下文即依据笔者的调查及对各类官私文献的重新释读，从明清时期浔州府社会秩序形成的历史过程来阐释村落联盟的形成及其对地方社会的意义。

一、明清的浔州府及浔江北岸的民间信仰

浔州府地处西江流域中段之黔江与郁江交汇处，明前期，编入户籍、州县官府能够控制的主要是县城及周围平原村落，府境北部大藤峡山区的主要居民则是被称为“猺”的化外之人，靠山为生，不应赋役，并不时沿江抢掠，故明代的大藤峡被视为“猺贼渊薮”。⑥明中期，大量桂西狼兵被征调到当地屯耕防贼，在瑶乱平定后，更多土著“猺”、“獞”诸人群被编入里甲，成为国家编民。明末清初，大部分狼兵也入籍为民。明清时代，两广米粮贸易带动了广西经济的开发，浔州府凭借其贸易网络中转站、市场辐射中心和稻谷生产基地的位置而成为米粮贸易最重要的依托，随着贸易发展和平原地方的开发，不少粤东客商进入当地定居下来。伴随着朝廷军事行动与地域经济开发，王朝遂通过建学校、兴科举，特别是推广正统神明崇拜的方式，在地方上确立了以正统文化意识形态为标志的社会秩序。在此社会秩序中，村社是最基本的组织形态。处于村社之中的是已入籍为民原被称为“猺”、“獞”、“狼”的人群，亦包括了土著化的早期移民如粤东客商等。这些人通过入籍纳税确立对村社土地的合法占有，其占有土地的方式，包括建宗祠，设尝会，或联合设立神明会、炮会、桥会等。到清中期，地方人群分类中，出现了“土人”与“来人”，“本地”与“客籍”的分类概念。相对于后者，被称为“土人”、“本地”者更大意义上是指入籍定居时间较早的人群。随着珠三角手工业的兴盛，府境北部大藤峡的紫荆、鹏隘、朋化、龙山等山区的烧炭、种蓝、采矿业迅速发展，不少山居土著成为烧炭种蓝采矿工，嘉道年间，大批新移民加入其中。朝廷的军事隘卡不断由平原向山区推进，一些山民入籍纳税，建立宗祠，也纳入到国家正统文化秩序中。不过，山区中仍有数量不菲的山民和流民，他们是没有村社入住权的群体。“入住权”即在乡村成为村民的权利，这些权利包括在村中建房子、开发乡村荒地等，是最先入住的太祖遗留给后世子孙最重要的权利。⑦无入住权意味着不能分享村社的资源，也因此被排除在乡村的礼仪秩序之外。明清浔州府地域社会的历史进程是理解当地民间信仰实况的前提。⑧

笔者注意到，浔州各地几乎村村有庙，在年岁节庆前往拜祭是村民日常生活不可或缺的内容，周期性的游神、打醮、抢炮等仪式活动更是深刻地影响着村民的社会生活并塑造着乡村社会的面貌。笔者重点调查了与太平天国发生有更密切关联的府境北岸，包括桂平县宣二、宣一和崇姜各里（即今金田、紫荆、江口、洞心和南木等乡镇），平南县朋化、惠政、路三、大同各里（即今大鹏、思旺、官成、同和及国安瑶族乡等乡镇）。附图即是笔者据调查所见制作的部分地域单元的庙宇图。就笔者所见，当地庙宇分为村庙和跨村落庙宇，前者只为本村村民所奉祀，后者则管辖几个甚至几十个村落。大大小小的神庙系统构成了浔江北岸不同层级的村落联盟。附图所标示均为跨村落庙宇，每座庙宇即是村落联盟的中心。庙宇各有不同辖区，辖区范围则通过游

神、打醮、抢炮等祭祀性仪式来体现并维持。图中所绘地方信仰空间虽是现时态，但民间信仰有其固有的稳定性，这是学界共识。事实上，笔者在调查中也反复听到村民强调：游神的范围，有份参与的村庄是历来如此，不能随便增减。下文笔者即尝试将此民间信仰空间地图与地方历史进程结合起来考察村落联盟之形成过程。

二、清代浔州府村落联盟的形成

前辈学者的研究表明，清代乡村社会的民间社会团体和组织权力得到加强，形成了或为血缘宗族，或为以地缘和合约关系结成的利益集团，这些利益集团以宗族组织、会社和庙宇组织为常见。社会成员要取得户籍、确认其社会地位以分享地域资源，均须通过这些民间社会组织。[9]清代的浔州府，一方面，乡村的宗族组织得到了发展，尤以桂平县金田地区为代表，表现在当地的强宗大族在地域社会中已占据了相当重要的地位；另一方面，这些家族化的民间组织虽然重要，但总体而言却未成为地方社会的主导结构，即使在金田，宗族也没有取代以神祇为中心的地方组织。在山区和县城边缘地带，宗族的发展更是遇到很大阻力，佛、道、巫的“正统”其实压倒了士大夫的礼仪，因此，人群之间的各种组织，最常见的是以社、庙祭祀为中心的会社和庙宇组织。[10]

第一类是被称为“××会”的神明会组织。常以奉祀某一庙宇神明的形式出现。比如，桂平崇姜里宾山寺的康熙《重修碑记》的加刻部分记称，雍正二年（1724），“莫薛黎户”、“林余觇户”、“黄陈珠户”和“卫邓朱科户”四户合立为“观帝昌户”，奉祀寺中北帝神“递年收租，除完正供外，余买备心香世世奉敬”，[11]这个包括了13个姓氏的户籍集合即是一个神明会。又如，桂平崇姜里驽滩甘王庙的嘉庆元年（1796）《甘寿诞户碑记》记载，黄孚远等“阖乡约同23人捐资置业”，在乾隆三十八年（1773）依托甘王庙开立甘寿诞户，立碑时该神明会控制的田产已达14丘田，收租1400多斤。[12]上述各“会”由数量不等的异姓人以奉祀神明为名，通过集资方式而组建，一起购业，开户纳税，春祈秋报，分享租息，为经济性合约组织。此外，有以修桥、撑渡为名的经济性组织即“桥会”、“渡会”；还有与地方“抢炮”习俗相联系的“炮会”组织。[13]炮会一般有两类，一类以村为单位，强调地缘关系，抢到的炮供奉于村庙。另一类为自由集合之会众通过集资捐钱而组成经营性经济组织，类似神明会，只不过以供奉“炮主”为名而组建。不管何种形式，炮会组织以及加入炮会、参与抢炮者必须是有份于该庙宇的村落的成员则是肯定的。总之，上述各“会”往往既是地缘性的拜祭团体，也是具有共同经济利益的控产机构。

第二类是“社”。明初规定民间每里须设“里社”，定期举行社祭仪式，遂使民间的社祭活动纳入官方祭祀体制，社的崇拜成为唯一合法的民间祭祀仪式。不过，广西地方的“社祭”却保留了许多土著特色，雍正《粤西诸蛮图记》所记“异于华者”之“蛮俗”就包括了社祭，称这些“社”实为“庙”，祭社仪式是由巫师主导的“降神”仪式，社日当天是备酒醴于社前，拜祭尊长，酣饮竟日，社坛是乡村处理诉讼等事务之所在。[14]浔州府的“社”比较多见者即是此类“庙”的形式，盖屋檐或建屋宇，奉祀社公、社婆神像，大都保留春秋两祭、祭后分“社公肉”并集体会饮的习俗，在当地称为“做社”。不过，最值得关注的是，社在当地是最常见的地缘组织，社祭仪式具有整合基层社区的功能。具体而言，“做社”时有份参加的每户要按人头交份钱；有定期以社为中心的打醮仪式，该仪式除收钱祭社、分社肉和会饮外，还有对村周围及每户人家除秽等仪式，非村社成员则无权参与；以庙宇为中心的村落联盟举行游神、打醮仪式一般也以社为单位来组织，各社公受邀到庙参与仪式，村民也按社交份钱、出榜单，并以社为单位集中摆放各家供品，称为“瓦盆”（即香案）。游神时，神要在每个“瓦盆”处停留休息，享用供品，称为“吃瓦盆”，道师则以“瓦盆”为依托进行系列请神清境仪式。[15]总之，浔州府的“社”既兼具祭祀地域组织及社区基层组织的性质，体现国家政治体制与意识形态对民间社会的深刻影响，同时，无论从

组织性还是仪式所体现的功能看又都更类似于庙，属于民间社会组织。

第三类是神庙祭祀组织。神庙祭祀组织与社一样，也具祭祀性地域组织的性质。明清两朝虽将国家祀典以外的神明崇祀视为“淫祠”加以禁毁，法律也明令禁止游神赛会，不过，村民往往通过改变神明形象，将其塑造为“正统”神明的方式，使庙宇具有合法性，[16]并以此为中心，通过神诞祭祀和定期的斋醮饮福等仪式性活动，建立有一定祭祀范围的地域性组织。当然，此类地域组织因村庙和跨村落庙宇之分而涵盖不同的地域范围，前者为一村村民所奉祀，范围往往与“社”重合（也有一村多庙，某些庙只为部分人奉祀，辖区更小），后者则有可能管辖几村、数十村。

会社和庙宇组织是浔州府最为普遍的民间社会组织，清中叶之后，以社、庙祭祀为中心的地域性组织更是发展成为跨村落的区域性联盟即村落联盟，并成为地方整合乡村的最重要形式，占据了乡村社会的主导地位。

因资料缺乏，无法一一明确各村落联盟形成的时间，不过，从文献及口碑资料看，多数村落联盟在清中期后已陆续形成。如平南大同里河段村被称为“五甲总庙”的庙宇和社垌村被称为“七甲总庙”的庙宇，方志上标注均是在乾隆年间建立；[17]桂平宣一里盘石村之万灵庙由八座小庙合为一庙的时间则在乾隆四十二年（1777）；[18]桂平崇姜里駑滩甘王祖庙在嘉庆初年重修碑上就记载其有“每岁出游乡里”之习俗，说明其时已形成了以其为中心的村落联盟；[19]平南陆公庙原为七村小联盟的中心，后来成为路三里大联盟中心庙宇，其嘉庆十六年（1811）重修碑上言陆公神“每岁小游于七村，三年大巡于一里，大巡之期，所过处起狮三敬，思禋从游。”[20]说明路三里的区域联盟在乾嘉年间已具相当规模。

诚如文后附图所示，这些以众多庙宇分割而形成的村落联盟事实上划分出乡村社会的信仰和组织空间地图，令人印象深刻，同时不禁引人思考：为什么当地有如此众多的村落联盟？村落联盟因何原因而结合，又如何得以维系？道光十年（1830）朝廷一道针对粤西各府“打众架”的谕令很好地启发了笔者的思考，其谕曰：

> 本年闰四月间，浔州府属之大黄江地方得雨稍迟，刁民藉此为由，于殷实之家抢夺谷米，未几而桂林、平乐等府叠连被抢，他府闻风效尤。各乡每起数十人或数百人不等。五六两月，各处报抢，殆无虚日。……然不尽系本地乡民，首府则湖南衡、永游民，外府则广东惠、潮、嘉、肇等处游民。因此群相慕效，鸣锣聚众，出具揭帖，某日抢某村某家，外村闻风而来，竟至一家数被摎括，老幼妇子，仰屋泣号。各乡村自相纠禁，不准谷米出村粜卖，四城以外，沿途截阻。……又粤西有种恶习，名曰打众架。多因乡民此村与彼村争占山场地亩，及竞扒龙舟，构结仇怨，互为报复。鸣锣会众，千百为群，齐持枪械，舍命凶斗，常有伤毙多命之事。有畏法不从者，群相凌虐，毁其家具，损其牲畜，把禁牧场，不许其人牧放，并不许其担水举火，必胁其同恶共济而后止。[21]

由上可见，其一，当时浔州府（及桂林等府）社会矛盾被激化的原因，首先是原有地域资源的紧张，而这种情况在自然灾害降临时趋于恶化，更因众多游民的进入而加剧。其二，冲突的形式，一是本地穷民及外省游民针对有谷米的富户，即表现为贫富阶层的冲突；二是以村为单位的冲突，各村圈占山场地亩，不许谷米出村，均在维护有限地域资源的旗号下结成共同对外联盟体，即表现为地域间的冲突 “打众架”正是地域冲突的结果。其三，支撑“打众架”的机制即为民间地缘组织。各组织通过种种方式加强甚至强迫地域内成员的服从和认同以维护对地域资源的独占。以笔者的考察看，在浔江北岸地区，这些地域组织即是以社、庙祭祀为中心而形成的村落联盟。

考察浔州府的村落联盟，明显可见引文提到的为了地缘利益而结盟以及通过各种方式强化成员认同的情形。首先，可以看到，地缘利益是影响浔江北岸村落联盟划分的重要因素。笔者在考察金田镇古东村盘古庙的游神仪式时，曾请教当地老人蓝坤耀：为什么有界垌、古东、古带、羊角塘、开仙寨、黎垌江这些村

子有份，而附近的村子如彩村、安众村不参加？蓝先生言：

> 每座庙都各有系统，哪些村子成为一个系统要讲到地理风水。从地理上看，界垌、古东这几个村子是在一条龙（山脉）上，顺着这条龙，东边被大河桥隔开，西边是浔排江隔开，所以自成一个系统。安众村是在另一条龙上，东边是浔排江，西边是大贤江，同在这条龙上的还有吉岭、浔排等村，所以另成一个系统即是安众大王庙系统。蔡村又另在一条龙上，西边是大河桥，东边是蔡村江，同在这条龙上的还有三加村、田江村、金田村等，所以又成一个系统，就是阡[illegible]庙系统。[22]

虽然蓝先生用了风水的表述方式，不过，这种地理地势的说法非常有道理，其表述中最重要的地理因素是河流，正是不同江河的间隔使几个村庄成为相对独立的地理单元，因而成为一个个“系统”。实际上，对当地这些以米谷生产为唯一经济支柱的地区而言，河流是不可或缺的要素。笔者注意到，在宣一、二里一带，不少神庙系统大体上是与灌溉系统叠合的，如蓝先生所言之盘古庙、大王庙和阡[illegible]庙等。而河流配以山岭则将区域作更细致的划分，如桂平宣二里右水就划分出谷山庙、东平庙、上水庙等李王兄弟庙的联盟（见附图）。另外，航道权的划分也是分割不同村落联盟的重要因素。浔州府地处黔、郁两江交汇，为西江水利交通枢纽，围绕着浔江航运利益，沿江的村落相互竞争，各自集合，形成了不同的联盟。沿浔江河段南北两岸，相隔一定距离的地段上即建有庙宇，有些庙是几个村共有，成为村落联盟的中心，其最重要的功能即是控制浔江的部分航道。崇姜里以甘王为中心形成的甘王庙本来只有一座，后一分为二，分称甘王祖庙和甘王正殿，两庙辖区以峡江入口为界，正分处于浔江上、下航道，显然是与航道权的划分相联系。总之，河道或山岭阻隔而成的相对独立的地理单元下形成了不同庙宇辖区，即为不同的村落联盟。

其次，村落联盟有定期的仪式性活动如游神、打醮、抢炮、酬神演戏等，这些仪式性活动有着明确的象征意义，即是要表明社区的整合范围，表明对某一地域的支配权和控制权，以强化地域集团内部成员的服从与认同。

具体而言，其一，参与打醮、酬神演戏的村的范围，特别是游神行进的路线图有相对严格的规定，有份参与仪式活动的成员身份是通过份钱的征收而体现。在笔者的调查中，庙缘首一般都能清楚地数出庙神管辖的范围，如桂平牛屎湾刘大姑庙的南八村，李王五兄弟每个庙所管的“十八村”，盘石玉皇庙所辖的四村等。庙缘首和仙姑常说的一句话是“有例不减，无例不添”，[23]即有份参加游神的村落是基本固定的，不能随便增减。而村民对哪间庙是自己有份的也相当明确，尤在游神、打醮等仪式活动时，是绝不能马虎的。

其二，神与神之间的关系往往反映的是不同人群组织间的关系。在调查中会听到神与神关系的各种传说故事，比如桂平宣一、宣二里的古到、上水、赤峰、东平和谷山各庙均奉李王为主神，乡民称其为五兄弟；平南大鹏镇八座奉祀金姓神明的庙是为八兄弟；桂平宣一里东平庙的李王神与宣二里阡[illegible]庙的阡[illegible]爷则是相互争抢神位；平南官城镇陆公庙的陆公与思旺镇大王庙的大王更是动粗打架等等。这些神与神的关系一定程度上反映了村落的社会状况。一般而言，兄弟关系的庙宇往往反映村落间的合作或联系密切或平等的关系，而两个打架的神，其背后必定与村落间的竞争相联系。比如，李王与阡[illegible]爷争座故事[24]的背后是两个村落联盟间因米粮生产和供应的利益竞争而引致的问题。从地理上看，桂平宣二里由罗蛟水分为左水与右水，东平庙处于左水，属罗宜水流域；阡[illegible]庙处于右水，属紫荆水－蔡村江流域（参见附图）。两流域均为土肥水足的米谷产地，各由流域内之强宗大族控制，相互竞争，特别是处于左水的王举村谢氏与处于右水的蔡村罗氏、王谟村刘氏家族间有明显对立。明末清初，王举村谢天佑凭借南明官员的身份在左水石板江开设良泗埠头，垄断了米谷采购和征税的权力。康熙十八年（1679），右水流域集团以王谟村刘万宣为首，借清廷力量取缔良泗埠头，并依托蔡村江旁近的新圩确立了宣二里新的市场中心。而两者的竞争一直存在，清后期，右水流域以新圩三界庙为中心整合为

著名的安良约集团，虽号称包括整个宣二里，但集团七十人名单中并未见东平庙辖区的大族，事实上，左水流域以东平庙为中心形成了另一个村落联盟体系。[25]

总之，祭祀仪式最重要的意义在于表明社区的整合范围。在金田镇禾益村盘古庙，一位村干部告诉笔者："庙是公众场合，都可以去拜，也可捐钱。但每个庙集资时，是不是村中每个人都要捐钱则表明是有份还是没有份的问题。庙、社公、坟山都是老祖宗。我们盘古庙管禾益、东升、大璋、银竹、莫龙五个村，这五个村是家家户户都必定要捐钱的，表明我们这五个村是有份的。"[26]在这里，他把庙和社公比作是与坟山一样的"老祖宗"，特别准确地表达了社庙作为村落联盟共同象征的意义，对于联盟中有份的成员而言，庙与社公所具有的凝聚力就如同坟山对于家族成员一般。

光绪间地方士绅黄榜书的表述则说明此种通过仪式活动而形成的村落联盟认同由来已久，他在《改建莲塘庙碑记》中称"乡之有庙犹族之祠，所以萃人心之涣而洽比之也。吾乡十数村，庶姓千百家，春祈秋报，水旱致祷，岁时饮福，以及公事期会，与民读法，皆兹庙乎。"[27]在他看来，庙宇就如同宗族祠堂一般，是整合乡村的最好工具和手段。而莲塘庙确实也具有类似宗族祠堂的综合功能，作为一乡之庙，它集合了十多个村庄千百户人家，每年有定期祭祀，负责处置全乡公事和全乡教化事务，俨然一个乡村自治组织。

严格规定有份参加的村子和成员，在一定程度上也就意味着对"他者"的排斥。因此，乡村社会举行祭祀仪式的重要意义无疑是通过社区边界的确认，通过确认区域内成员的身份，划定"己群"的界线，排除不符合认同的成员，从而维护"己群"对地域权益的独占。清中后期，随着朝廷对乡村社会管治制度的变化，浔州府这些具有排他性的民间祭祀性地域组织逐渐取得了"正统性"社会基层组织的合法地位。

三、村落联盟的"正统化"：与乡约、保甲、团练的合流

清中期以后，随着珠三角的矿冶、纺织、陶瓷业的兴盛，浔州府山区的烧炭、种蓝、采矿业等迅速发展，大批新移民进入山区成为烧炭、种蓝和采矿工，而随着山区的开发，深山中那些原本仍在体制外的瑶、僮也逐步卷入新的经济格局。人员混杂、习俗冲突、利益矛盾，使山区成为潜在的或实际的"火药桶"。事实上，这不仅是广西而且是全国性的普遍问题，清中期以后的诸多社会问题，尤其是多次农民起义如白莲教起义等事件即由聚集于山区垦种的流民、山民所引发。在处理变乱及加强对山区管理的过程中，朝廷对地方的管治制度出现了变化，表现为"保甲"、"乡约"具有了新的管理方式及"团练"的兴起。

广西地方在乾隆前期杨锡绂任职广西巡抚大力推行保甲时开始了改变，体现在不但在城厢地带和汉人村寨编制保甲，而且苗瑶聚处区也各就当地情形，通过村老、寨老等变通推行保甲。[28]据浔州府地方志记载，乾隆年间各县乡村均按规定编制了保甲，其中桂平是在乾隆二十九年（1764）查门牌，统计户口，并各按里编制保甲，设置牌头、甲长和保正。而此次编保甲时，明代被称为"猺窟"、清初匪类出入的紫荆山，有16个村被编入宣二里保甲册中，并称村落住民已"与大宣里民无异"。[29]平南、贵县也大致在此时编制了保甲，平南朋化山区与"民"来往较多的外瑶村落还设有协助治安巡查的"猺目"。[30]因此，可以认为在乾隆年间浔州府编保甲时，山区的部分土著已被编入保甲册中。

不过，其时在广西地方并无对外来垦山者编保甲的记载，相关记载在道光八年（1828）才出现。其时，广西的会匪盗案成为朝廷瞩目之事，御史周炳绪认为重要原因是"广西地处边隅，时有广东、湖广等处游民，在彼租山种地，往往窝藏匪徒，致滋会匪盗劫重案，为害闾阎"，故而奏请清查外来游民并编保甲。[31]此奏议得到批准，《清实录》记云：

> 前据御史周炳绪奏，广西各属外来游民，请旨饬查，编入保甲。当经谕令苏成额，饬属认真办理。兹据奏酌定规条，严饬各府厅州县及苗疆土司，将现在种山客民，逐细清查，除来历不明、形迹可疑者，即行递籍管束外，其余概令详载户

口、姓名、年貌、籍贯，各举诚实之人，作为客长，令其约束，一体编入保甲册内，由地方官随时稽察，毋许滋事。其有退佃回籍者，所盖篷房，无人居住，立即拆毁，仍严禁书差藉端需索及里保私租官地，以杜弊扰。[32]

据上述规定，被编入保甲册中的“客籍”者为来自外省的耕山“客民”，并设专门“客长”管理，编保甲之目的是为划分匪类与良民，以应对广西因游民会匪而导致的严重治安问题。

孔飞力对18世纪后期清朝新的管理方式，即国家控制下的民兵制度（团练制度）有深入研究。他认为，地方上原来就有自发的军事组织，团练正是利用了这些民间社会原有军事组织形式的一种地方组织机构。[33]意即相比于原来的制度，被称为“团练”的组织有着军事性和一定的民间自我管理特性。不过，孔飞力的研究资料基本上来源于文献，他分析了以宗族、社学和集市为组织原则的团练，却未见对华南乡村社会中事实存在且极具影响的社、庙祭祀组织有所阐述。如前所言，他在引用宝庆知府要求府属各县兴办团练的示谕时将其中的“或庙”写为“或乡”并将其解释为“郊区行政区划”。不管出于何种原因，若没有深入地方去考察乡村中社、庙祭祀的仪式活动，不了解社、庙一类的祭祀组织在村民社会生活中的地位和意义，确实很难想象“庙”可以作为团练的基层组织单位。

而事实上，经由实地调查及释读地方资料，笔者发现，19世纪中叶的浔州府，社、庙就是最常见的乡村基层组织单位，不但是构成乡约、保甲、团练等官方组织的基础，更进一步，村落联盟还通过借用官方组织的名义合法化自身的存在。换言之，即是浔州府各类官方基层组织在具体实施时，都多多少少依托了既存的村落联盟来推行，呈现出乡约、保甲、团练与村落联盟的合流，村落联盟因此成为乡村社会的基本组织，居于地方社会的权力主导。

一个典型例证，是桂平崇姜里以宾山寺（原名僊沙寺）和骛滩甘王祖庙为中心的祭祀组织。宾山寺是崇姜里下里二十多个村庄的祭祀中心，每年三月三有定期的祭祀仪式。此外，崇姜里下里还以骛滩甘王祖庙为祭祀中心，每年奉甘王神巡游村境。以骛滩甘王祖庙和宾山寺为中心的祭祀组织具体形成于何时并无直接文献材料，不过，嘉庆初年甘王祖庙重修时的《重修骛滩祖庙序》碑上的记载称：“且其每岁出游乡里也，大驾之所临，疆宁境安，人康物阜。”表明甘王巡境是早已存在的传统，因此其形成的时间至迟应在嘉庆初年。

乾隆年间编制保甲时，崇姜里共烟户编查1587户，157牌头，保正2名，甲长37名。其时崇姜里分为上、下水（里），上水共25村，下水共23村。[34]看来，保甲编制时，大体以十户为一牌，而“保”的编制与原有的上、下水这一自然形态的划分单位重合。从全县的保甲编排情况看，除了十户一牌的比较整齐的十进制划分外，里和保大体上都是按村社的既存形态来编排，[35]说明保甲制是依托村社原有组织来推行的。

保甲作为地方职役组织，是官府强行在民间运行的，保正的任用往往操纵在里差手中，宾山寺嘉庆三年（1798）《创置保正义田二碑》记载此种状况言：“迩来二十年间（保正一役）全凭里差开报，当开保正之时，舍其有智能者置之不议，向其颇有余赀、忠厚畏事者索取银两，迨需索不遂，即私扣绅耆名色举报充当，是以一年之内两三更换者有之，将未开报者则有恐吓詐取之害，已开报者又有上手落手之需，种种弊端，不可枚举。”[36]为革除保正由官衙里差操纵而滋生的弊端，崇姜下里通过设置保正义田进行改革，各条款如下：

一、姜里下水六堡烟户千余家，签捐者不过七百余家，众议分为三股，凡碑内捐输者充当二年，将此租雇人承当，凡碑内无名者充当一年，自备资谷，不得食此租谷，周而复始。一、遇轮值不捐者充当保正之年，所存租谷四十石众首事收贮，俟三月初三日，首事齐集寺中公议使用，贮者不得滥费。一、田租四十石，值年保正四季收作饭食之资，并完纳差粮。如保正所为不公，悉听绅耆另举。……一、每年三月初三日，各村首事齐集僊沙寺公议交卸保正之事，不用落手上手之费。一、

遇夫役果系正堂印票，保正到各村按官家派当，甲长不得延缓，如有拖欠者，任从保正禀官，保正亦不得额外加派。一、里中有窝藏奸宄，或强抢人财物，或村市强横辣棍逞凶陷人，一切犯禁等事，保正必须秉公禀报，不得徇隐偏护。一、所置田业田形印契系逢阳收执，计开田坵……共田价花银三百零六两，每年田租谷四千斤。……[37]

乡民们在不得不供差役的情况下，对保甲制度的实施进行了改革，可概括为：其一，通过自愿捐款，创设保正义田，以义田租谷雇用保正的办法，将原由衙门里差操纵的保正任用权转移到寺庙首事们的手中，事实上即是自行组织供役机构，自行决定执行供役人员，颇有“自治”之意味；其二，乡民组织供役机构和决定执行供役人员的办法，则依托了地方原有的寺庙祭祀组织，采用了常见的集资做“会”，成立经济性合约组织的方式。从保正交卸之事是安排在三月初三日这一地方例行祭祀仪式的时间，并集中各村首事于寺中公议的办法可知，其实是将保甲组织与原有的依托于神明拜祭仪式而形成的村落联盟组织合而为一；其三，嘉庆三年的改革使以宾山寺为中心的村落联盟接管了保甲组织在安排差役、维护地方治安方面的职责。到了道光年间，差粮的征收也通过类似集资置业、雇人充任的办法来解决，并且出面组织者被称为“下里团绅”，显然表明下里的“团练”事务也被村落联盟所把持。[38]

崇姜里的村落联盟以合法的官方行政组织的名义而成为乡村实际管理机构，这种情形在浔州府并非绝无仅有。原存桂平江口五洞角太平村的《悟洞三股乡约碑》[39]也记载了一个名为“乡约社”的悟洞三股组织。这个乡约社的基础是原以太平寺为中心、包括了五洞十二村的跨村落组织，每年二月神诞均有祭祀仪式，奉登高庙的玉皇神巡境，组织程度很高。[40]乾隆地方志记载，宣一里共设3保，73甲，在保甲编制中，五洞作为保的下一级单位轮值保正公务。[41]不过，至迟在道光五年(1825)，太平寺便以“乡约社”的合法名义，通过集资置田，以公产雇人充当保正，并承办村中治安事务的方式，接管了保甲的职能，成为地方权力机构。此机构历咸丰、光绪至民国仍发挥其乡村事务管理中心的作用，被称为“五洞十二村议事公所”。[42]另外，桂平宣一里以东平庙为中心的村落联盟在嘉庆年间也以保甲的形式来组织。[43]而平南大同里的河段村、社垌村则有建于乾隆年间，被称为“五甲总庙”、“七甲总庙”的庙宇，[44]由名称即可明白此类庙宇是以保甲名义来组织，实为神庙祭祀组织与保甲组织合而为一的机构。

由此可见，原由乡约、保甲、团练组织承办的乡村治安、差役承当和赋税征收等各项事务，实际上操持在宾山寺、甘王庙、太平寺此类祭祀性地缘组织之手。虽然因庙宇碑刻资料的遗失，现今所见社庙祭祀组织与官方组织合流的情形不算多见，但不难想象，以村落联盟在乡村社会的固有地位及其灵活调适的机能，官府在创行各类职役组织时，是不可能、也很难绕开这些既有组织的。而村落联盟更通过借用官方行政组织的合法名义使自己成为乡村的“正统”组织，再结合社庙祭祀仪式，强化内部凝聚力，划定“己群”界线，排除不符合认同的成员，维护乡村的既有社会秩序。

四、村落联盟对“盗”、“匪”的排斥：以金田地区新圩三界庙为中心的考察

太平天国起义的发生地金田地区背倚紫荆山，面朝南渌江，土地平坦肥沃，以河道、山岭分隔成数量众多、自成系统的村落联盟，而地处宣二里市场中心的新圩三界庙一定程度上可视为全里的信仰中心。道光年间，宣二里的区域整合基本上以三界庙为中心，太平天国起事后，三界庙也一度成为太平军指挥部。以此为中心考察起义发生前当地村落联盟的活动，既可见其与官方组织的合流，又可见其凭借“正统”身份对于“异端”组织的排斥。

道光二十四年(1844)，三界庙重修，当地最著名的乡绅黄体正撰写了《重修宣里新圩三界祖庙碑记》，碑曰：

神为浔之怀城人……即以新圩一里而

论，其保民之迹，无事远稽，近此十余年来，固有历历可验者：癸巳、甲午之岁，蝗蝻滋生，大众诣庙祝祈，蝗无大害，且依草附禾以殭。至乙未后，而连年丰稔，神是以加膺敷佑伯之封，则救灾保民之德巍然。既而蝗灾甫息，盗害旋兴，劫夺纷然，不胜其扰。丙申正月，众矢于神，将上控以除乡蠹。不数日，而县奉府檄，尽擒诸盗于南渌江中，则除害保民之功昭然。庚子、辛丑，大黄江有斗杀之案，游匪外滋，土匪内迫，连村标厂，横路刀枪。本年三月二十八日，匪首聚众数百人，借名炮会进香，挺持凶器，耀武圩中。干神震怒，即假强徒之大炮，立毙市内之游人，群贼惊慌，一哄而散。由是，众心咸愤，禀官严捕，歼厥渠魁，则惩恶保民之威茶然。呜呼！凡此祸患之潜消，罔非神灵所默使也。[45]

此碑记述了自道光癸巳（十三年，1833）到甲辰（二十四年，1844）年间金田地区发生的重大事件。其时，面对动荡时局，地方乡民虔诚奉祀三界神，通过修庙妥神乞求神明默佑，借神明之力灭蝗、擒盗、保境。不过，奉神修庙只是一种民间行为，从地方官府的立场出发，更合法的途径是举办乡约、保甲和团练，事实上，此类官方组织其时也在地方精英的倡导下在当地渐次推行，具体过程可据黄体正所撰《答奉宪檄行联甲书》等系列文章，及三界庙的《永宁圩团练保甲社仓第一碑记》等系列碑记勾勒出来。[46]表面看，奉神修庙与办乡约、保甲、团练，是为两类不同事情，但当笔者将其按时间序列进行排比，却发现两者有诸多密切契合或互为补充之处。

从前引道光重修三界庙碑可知，1833 年和 1834 年当地蝗灾严重，乡民在庙中举行了祈神灭蝗仪式，之后，蝗灾消除。其后两年，盗匪骚乱，为对付匪乱，黄体正在大黄江巡检司（驻新圩）赵巡检的支持下，办社约，联保甲，创立了著名的“安良约”组织，具体过程其《答奉宪檄行联甲书》记载如下：

去年强盗肆害，夏秋之间，里中新圩附近各村，匪徒窝聚，如兽迫人。仆引疾家居，目击心忧，势不能遏。就近报明司主，首联乡约，以振先声，次惩窝家，以防后患。随将所住古程村编排，十家一簿，挨次开列，并无挂漏参差。……于十二月内禀请司主到村点甲，善者褒嘉，恶者责饬。阖村肃然，其效立睹。自是毗连各村，亦间有照样联甲点甲者。一里之中，声势颇张，宵小渐息。中有渠魁首恶，断难驯服，即联合绅耆具攻，报明前府县严拿递获在案。……同是乡人，虽有深思远虑之图，毫无令行禁止之柄，穷则独善，固无懵焉。本岁县主下车，勤求民瘼。曾于九月二十日以一件请联乡约实行保甲事禀明在案，蒙批著实力举行云云，未经给示。兹奉准移前因，谕以公举绅耆办理而檄行之。告示条款未见颁悬，莫不观望踌躇，畏难裹足。

此处所记之“去年”为道光十五年（1835），[47]其时，黄体正在赵巡检支持下，率先以古程村为单位创办“社约”组织。取得成效后，莫村等附近村庄仿行，[48]在社约推广的基础上，黄体正倡率各村联乡约，并在联乡约之基础上联保甲。1835 年 12 月，赵巡检亲到古程村点甲整顿，联约初成。

“社约”和“安良约”组织的全部条款均保留在黄体正所著《上陈观察书（社约附）》和《安良约条目引》两文中。[49]黄体正多年外出任官又长期居家，在推行社约和安良约时，他一方面注意使之符合官方的形式和规制，另一方面又据乡村的实况作了灵活处理，使之更切合既有的村社组织以收实效。具体分析如下：

“社约”首先通过绅耆宣讲圣谕对乡民进行教化，做法是“每月定于朔旦，齐集社坛，尊卑长幼列序分班，于绅耆中举其义理分明、议论条达者，敬宣圣谕毕，随训以忠信廉耻之行，儆以拘挛刑戮之苦。”学界的研究表明，清初官方推行的乡约主要以宣讲圣谕广训为主，而抽离了与乡民日常生活相关的民间规约内容，因丧失了乡约原有的民间性而流于形式。[50]不过，就笔者所见，这种情况在清中期后已有所改变，道光元年（1821）广西颁布的《乡约条规》就以乡民日常生活的细致规范为主，只是尚未有明确的奖惩规定。[51]黄体

正的社约属于后者，且在宣讲圣谕广训教化乡民的同时，还针对乡村匪乱，特别强调社约作为“禁约”的一面，制定了严厉的奖惩规约。规定如下：

> 同社中有拜会结盟，窝留匪党者，经众查确，擒之送官。村中子弟有忤逆父母，凌侮兄长者，其父母兄长或无力而不能制，或溺爱而不忍言，则会齐同社，经其父母兄长，拘子弟而痛责之。不改，众代送官，攻之出社。有外出行窃及通贼来偷者，经众查确重责，书立悔字，再犯，送官，攻之出社。白日掏摸物件，夜间偷窃瓜果者，拿出经众议罚，再犯重责，三犯送官，攻之出社。同社中有畜物逸出见收，农具器皿遗下拾得者，失主寻问，登即说知。如隐藏不露，经众查出，议罚，再犯不遵，责罚，鸣诸官。在村中窝赌，经众责后，以赌场之大小议罚，充社中公费。不遵责罚，鸣诸官。

上述最严厉的惩戒是送官和“出社”。送官意味着成为国家罪人，“出社”意味着被摈弃于村社组织和祭社仪式之外，类似“出族”。在传统社会中，失去宗族或村社一类正统社会组织成员资格的人，就等于被剥夺了合法的社会身份及分享地域资源的权利。在宗族组织居于主导地位的地区，以“出族”对社会成员加以约束是最常见的方式。不过，浔州府的宗族组织并不发达，而祭祀性地域组织则居于主导，因而乡绅们在整合乡村时，是利用固有的社祭组织，并注入正统礼仪教化内容，在确立成员认同的同时，将不符合认同的贼匪异类“攻之出社”。如此改造后，“社约”成为以教化为目的的地域性自治团体，[52]既有祭祀组织的强烈排他性，又因注入礼教内容而具有合法性，为确立其“正统”地位奠定了基础。

与此同时，在黄体正的改造下，社约还与保甲组织结合，成为军事化的地方武装组织。社约第二款“严守捕”、第三款“明奖劝”、第五款“择董事”、第六款“选壮丁”的内容可概括如下：各社以十家为牌建立牌甲组织，以木牌列书十家姓名，挨月交替，轮作牌长；村社中建更楼，数灶为家，派家值宿，更楼悬锣，排门设梆，选社中之年力壮强者为壮丁，负责查缉擒拿盗贼；同时，公举绅耆为簿书、社约、总理来管理社内事务。总之，村社以“社约”名义组织起来，事实上又是一个初步武装的组织，实行地域内的自我防卫。

在各村社约组织的基础上，黄体正将其联结为更大范围的跨村落集合即“安良约”。安良约条款有“守法度以尊官”、“讲任恤以会友”、“酌经费以裕财”、“慎攻保以安良”、“习武备以御匪”五条，其内容概括如下：1. 于同里中，择明白是非、通达时务者联为安良约；2. 同约中人，食租者收谷一百石；耕田者播种千斤，各捐经费银二两。多增少减，银交当行出息以取支；3. 捐集银两专为捕拿强盗而设。同约之家有被劫抢者，所用之银，经费出其半，事主出其半；4. 各村在约之人即各村保甲之首。村内有拜会窝匪、白昼明抢、夤夜暗偷者，约内联名具攻；5. 同约之家的壮健子弟于每年闲暇时兼习武艺以联保甲团练以驱贼保村。由上述条款可见，首先，村落联盟是以祭社、祀神方式来联结村民，而安良约则与此不同，是遵循正统组织的原则，强调要通过孝悌、尊官、任恤等儒家礼仪意识来联结良善之辈。其次，安良约在形制上也尽量与官方性质的保甲、团练组织配合，规定各村在约之人为各村保甲之首，并称乡村子弟之习武是为维护乡村治安并在遇事时提供团练壮丁。黄体正在安良约中特别强调要尊官，又几次上书要求明颁示谕，将联约条款颁悬张贴，目的都是为使安良约获得正统组织的地位。

不过，黄体正将安良约正统化的意图最初受到挫折，表现在安良约虽在1836年初就蒙批在案，但直至1845年之前，各条款并未被批准颁示。正如前引《答奉宪檄行联甲书》所载，黄体正为自己“无令行禁止之柄”和乡民“莫不观望踌躇，畏难裹足”的情形感慨不已，以致在写给友人的信中流露出后悔倡联乡约及对当事者不关心民事的指责之意。[53]安良约未获颁示的原因，笔者以为，乃因黄体正虽刻意以儒家意识形态为安良约之内核以争取其合法性和正统性，但其本质上仍为民间地域性武装团体。[54]体现在如下方面：

其一，安良约采用了民间会社组织和超村落地域联盟的组织方式。首先，其款项来源及

管理形式与民间的尝会、神明会、炮会组织大致相类，即自愿捐款加入，款项放息，子孙继承，具有经营性的经济功能。其次，规定安良约成员为“才智之士，殷实之家”，并且“各村在约之人，即各村保甲之首”，其立足点是要成为全里的超村落地缘组织。结合黄体正在《答奉宪檄行联甲书》中所言“册簿门牌，奔走责诸里役，稽查攻保，信义托于乡绅，则各里各村，皆有殷实之家、谨厚之士，可以出力分劳，共襄厥事”看，更可见安良约与保甲配合的地域联盟组织的特性。现已无法统计安良约名单中多数绅耆所属村庄，不清楚此联盟的地域范围，不过，据菊池秀明分析出的名单所分布的彩村、古程村、莫村、界垌村、江背村、理村、竹斐村等地名看，大致包括了以新圩为中心的宣二里蔡村阡陑庙、古冬盘古庙、新旺上水庙等系统，基本属于宣里右水流域。

其二，从条款内容看，安良约又具有地方军事武装的性质，并且有自行处理村社治安及捕盗等事务的职能。这样一个乡绅领导、有独立经济基础和军事武装，并对村社事务有处置权的民间组织，没有得到官府的公开支持并不难理解。

其三，早期的安良约在未获官府颁示之前，其集结及管理的方式，应该是依托三界庙来进行的。《答奉宪檄行联甲书》记载，黄体正在1835年12月底请赵巡检对保甲组织进行点甲，之后，针对里中之巨匪，他联合绅耆，报明府县拿获在案；而道光重修三界庙碑则记载在1836年正月，乡民欲对里中盗匪采取行动前有一个集体性仪式，即集中乡民在三界庙共“祷于神”，而祷神之目的是为组织上控以消除“乡蠹”，结果几天后奉檄尽擒诸盗。两处记载时间及行动之相合，表明地方乡绅推行社约、安良约以缉盗御匪的行动，是依托三界神之祭祀组织来实施的。正因为如此，在借官府之力擒灭诸盗后，黄体正宣称三界神“除害保民之功昭然”。据永宁圩团练保甲社仓碑所言，安良约作为民间组织一直存在且实施亦有成效，1840年县府剿匪时，宣里就有上千团丁参与并受嘉奖，[55]说明其时各村确有乡团组织。可以相信，不同村落的乡团组织在以“安良约”名义来组织联甲攻匪一类行动时，并没有排斥社庙祭祀的形式，反而以社庙作为依托组织。

安良约未获官府公开支持的情况自1840年前后有了转变，这与鸦片战争及其后地方治安的急剧恶化相关。因与广东一水相连，浔州府成为受战争直接冲击的地区之一，表现在鸦片走私沿西江蔓延，五口通商后因商路改变而失业的大量码头工、装运工、挑夫等沿江进入府境，战争后被解散的兵勇及受英国人在外洋惩办洋匪遭驱逐者也纷纷沿河西进，在浔江内河横行抢掠。[56]据黄体正记载，1838年，结集在大黄江的大批内、外匪就导致了沿河乡镇严重的治安问题；1840年，不同匪帮的互相斗杀更致使官司疲于奔命。[57]因此，桂平知县袁湛业在率官兵捕杀盗匪后，开始公开支持地方上以乡约、保甲、团练为名的村落联盟。黄体正也深得袁湛业器重，受聘主讲浔阳书院和主修桂平县志，其对保甲、团练的各项措置遂被正式写入县志，称为“团练乡规”，包括编册、点甲、取保、拿匪、合团、禁凶共六条款，大体上是原社约和安良约条规的总合，只略去自筹经费一款而增加了军器呈官编号交保收藏的规定。[58]各条款公开刊刻于县志，表明其不但在宣二里，而且可能在全县得到实施。

1842年春，袁湛业亲自面谕即将上任的大黄江巡检司费有基推行保甲，费有基到达巡司所在地新圩之后“即谋诸合里绅士，无不乐从，而典籍云湄先生，居于古程村，首为之倡。众村陆续协议，而保甲之事以成”。[59]表明他在黄体正和地方乡绅的帮助下将古程村的社约保甲做法推行到了整个大宣里。而我们发现，在宣里大办保甲的同年十月，三界庙的重修工作也开始启动。重修三界庙捐款题名碑上的首位捐款者即是领导全里兴办保甲的费有基，并且安良约70名绅耆中包括黄体正、黄带堂、黄江堂、黄兴堂、黄阴堂、黄梦麟、钟廷珊、蔡国阡、罗懿昭、许兆梁、许兆康、陈丕龄、吴瑶、罗星煚等不少人也以主持三界庙重修的缘首身份出现。次年冬，庙宇修竣完工，下一年，在三界庙庙诞日举行了大型庆典，庆典的仪式之一为“抢炮”。而一般情况下，参与抢炮的村社成员是有固定范围的。此次在该地区厉行保甲、重修庙宇后的首次庆

典，其通过祭祀仪式而昭示庙宇辖区及有份成员的用意非常明显。正因为如此，数百名被排斥于地方信仰之外被称为“匪”的人群，不甘于受排斥，在“匪首”率领下，扛持枪炮，组织炮会前来进香，意欲通过参与庙宇庆典仪式而表明自己对该地域的权益。当然，在黄体正笔下，最终的结果是“匪徒”的大炮击毙市内游人，引发混乱，事后“众心咸愤，禀官严捕，歼厥渠魁”，“匪徒”因“干神怒”而受到了惩罚。这样表述的用意非常明显，即是表明三界神对“有份”者的默佑，对“无份”者的惩戒。

以上所见，兴办保甲与大规模重修庙宇时间上的前后相继，主持乡约保甲事务者与主持修庙事务者身份的重合，均说明官方性质的乡约、保甲组织和以三界庙为中心的村落联盟的合流。而不管是“正统”性的村落联盟还是被视为“异端”的“匪”组织都竞相参与庙宇庆典仪式，争夺对三界庙的控制权，非常形象地说明，参与庙宇祭祀仪式、获得庙宇控制权的背后表达的其实是对地域的主导权。

当然，此番较量的结果，最后取得胜利的是“正统”的村落联盟。之后，可以看到，这些村落联盟开始堂而皇之地以三界庙为据点，以官方的合法名义进行组织和活动。首先，此事过后五个多月，新圩士民客商就发起成立了“永宁社团练保甲社仓”组织，最值得提醒之处在于，该组织是得到县府批示立案，各条款被勒石公示于三界庙中的官方认可的合法组织，但仔细考察之下，永宁社无论从形式到内容却基本上仿照安良约，是一个自筹经费、自募甲勇，依靠民间力量来维系乡村社会秩序的地域性民间武装组织。[60]其时，宣里地区各村的此类民间基层组织都冠以了保甲、团练、社仓的名义。[61]于是，水到渠成，道光二十五年（1845），黄体正十年前拟订的安良约条款终于得到官方公开支持，正式刊刻于三界庙中，表明安良约这个联合了金田地区众多村庄的村落联盟，终于获得官方认可，具有了合法性，依托三界庙而成为控制金田地域社会的主导力量。

综上所言，奉神修庙与办乡约、保甲、团练、社仓，虽看似为不同的事情，但事实上，两类事情的主导者，大多数情况下是同一群人；时间上，两者也往往密切契合或前后相继；内容和形式上，看似不同的两类事情其实也非常密切地结合在一起，并互为补充；目的上，两者均出于对“盗匪”的排斥和对村社既有秩序之维护。总之，可清楚地看到村落联盟与官方组织的合流，不管是宾山寺、太平寺，还是三界庙，都有由庙宇组织而凭据乡约、保甲、团练的合法名义而成为各自地方权力中心的过程。如此一来，面对日益动荡的政局，村落联盟遂凭借其“正统”组织的名义对“盗匪”异己力量进行排斥以保障其对地缘利益的独占。

那么，这些“正统”组织运作的成效如何？《带江园诗草》序言称地方官府对黄体正的联甲诸约“终莫之信，必至于乱”，[62]造成了太平天国的动乱。笔者以为，此说法可从另一角度作出铨释：资料表明，1835、1836年的会匪之乱，均是在黄体正的乡约、联甲组织遏制下而“卒不得逞”；[63]永宁圩团练保甲社仓碑亦称安良约“久经奉行，确有成效”；[64]金田地方具有官方名义的村落联盟自1840年后也在官方支持下遂步占据了地方权力的主导。由此看来，其时村落联盟可以说是非常有效地实施了对“匪党”的防堵，成功地将其界分出“正统”村社组织之外。正是这样的界分造成了更严重的对立情绪和更强烈的对抗，黄体正在《里中纪事八首》诗中言：“乡风如此大纷嚣，安匪安良谤自招；我欲避人无所辟，入山原是紫荆樵。”其中的注称“乙未年，余倡为安良约，近里中纷扰，有揭字求对云：约号安良，今日如何安匪？”[65]可见，安“良”的结果使“匪”的问题更突出，社会分化更趋严重而难以控制，故而乡民追问黄体正，“安良”之后如何去“安匪”，反映出村落联盟与“匪”组织的严重对立。正如李秀成在追叙金田起义起因时所言：“自道光二十七、八年之上下，广西贼盗四起，扰乱城镇，各居户多有团练。团练与拜上帝之人两有分别。拜上帝人与拜上帝人一和（伙），团练与团练一和（伙），各争自气，各逞自强，因而逼起。”[66]于是，乡村社会那些不为村社容纳的力量，遂另起炉灶，创建自己的组织和礼仪，与所谓的

“正统”秩序进行对抗。

余论：由村落联盟背景看拜上帝会的建立及毁庙事件

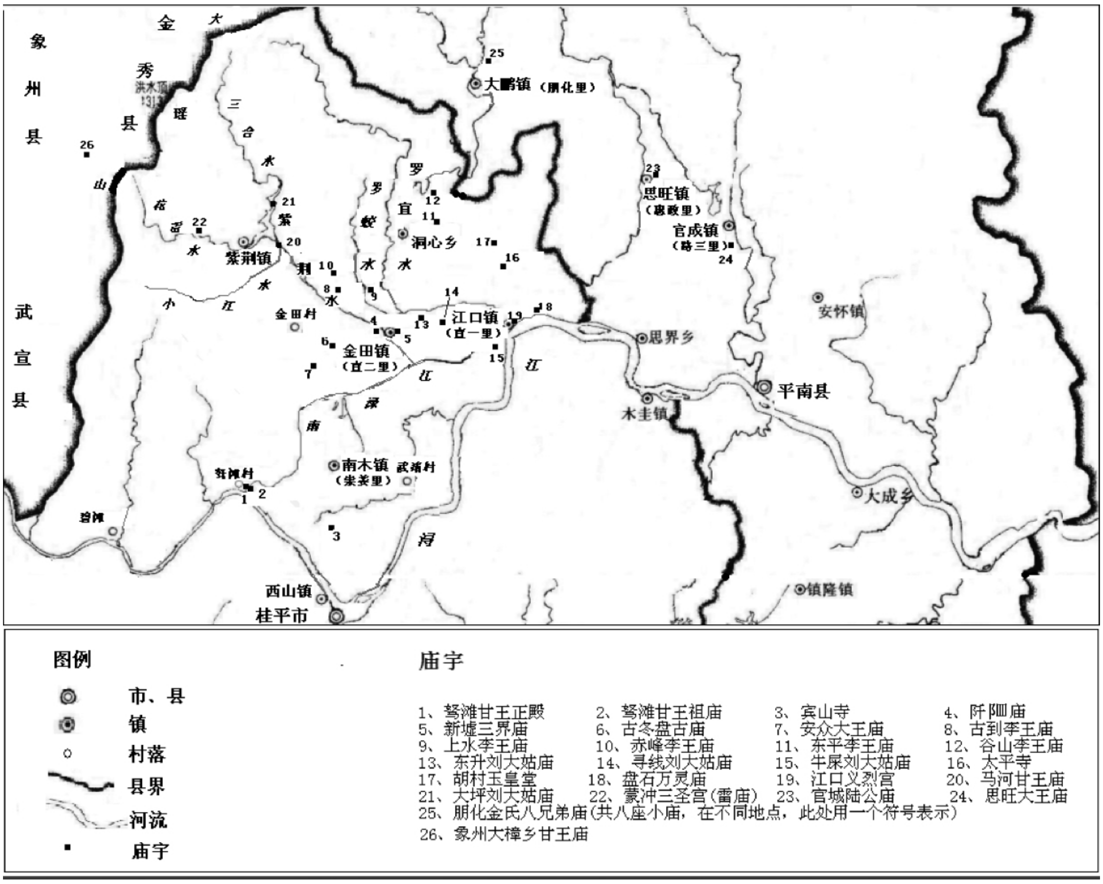
由上可见，在明清以来浔州府地方形成的多族类混居、地方经济开发、国家正统文化意识形态深入地方与地方民间信仰互动等的历史情境中，当地社会在矛盾日趋激烈的清中后期发展出大量以社、庙祭祀为中心的村落联盟。随着国家管治制度的变化，村落联盟一方面借用国家行政法规术语合法化自身的存在，构成了官方推行保甲、团练的基础，另一方面又以其文化和组织上的“正统”性排斥其他异己的社会势力。在这样的社会秩序中，对社坛神庙的控制权及仪式的参与权代表着村社成员的身份及地缘权益的分享，定期的仪式性活动是排斥异己的手段，因此，以社庙祭祀为中心的村落联盟在清中后期的浔州府地方权力斗争中扮演了至为关键的角色。作为社、庙祭祀组织，村落联盟刻划出乡民群体不同的信仰空间，而作为地域组织，其背后诉说的又是各种政治力量的地域支配范围，表达着不同社会力量对地方社会的权威及影响。因此，村落联盟成为社区之间联合或对抗的依托，各联盟之间因地缘利益引致的冲突也多表现为对社、庙及仪式的控制。

正是村落联盟对异己势力的排斥，直接促成了被排斥者以“异端”的信仰和仪式组成了拜上帝会之类的“异端”组织。因此，对太平天国拜上帝会的建立及其毁庙行动的理解，应立足于事件发生地明清以来长时期的地方历史演变过程。笔者已有的研究表明，拜上帝会即是在与这些祭祀性地缘组织的斗争中建立起来的，洪秀全和冯云山在体察当地村落联盟以社庙神明排斥“异类”的情形下，旗帜鲜明地宣称所有社庙神明均是魔鬼邪神，只有上帝为唯一真神 “肯拜上帝者，无灾无难；不拜上帝者，蛇虎伤人”。[67]如此一来，无疑切合了那些被排斥于主流社会之外的群体的心理需求。拜上帝会的参加者，正是那些与村社隔离，受到村落联盟排斥的社会力量，包括了环大瑶山山区众多以烧炭种蓝采矿为业而无份参与社庙祭祀仪式的流民和山民群体、被“攻之出社”的“恶类”，以及被祖庙排斥的“来人”，还有无缘占据村落联盟领导地位而备感失意者。而拜上帝会的传播，其建构上帝正当性、争夺地方权威的最有效方式，即是因应会众的需求，摧毁村落联盟的凭据即社庙神明。

以往学界对拜上帝会众的毁庙举动多从其提倡上帝为独一真神，反对偶像崇拜的角度作出阐释，通过本文的考察，我们发现其实有不同于以往的新解释：对于冯、洪而言，毁庙行动确为表达独一真神之信念，不过，对众多拜上帝会众而言，他们积极响应号召去毁庙的根本动力，除了对上帝之崇信外，更可能在于社、庙神明的地域主义：因为这些社公和神明他们是没份的，社、神非但不保护他们，甚至于损害他们的地缘权益。拜上帝会毁损的贵县六乌庙、大樟乡甘王庙和紫荆山雷庙等均为地方村落联盟的中心，也是举行祭祀性仪式以排斥非定居、流动性强的山民、流民 “盗匪”等人群的重要组织信仰中心。所以正是这些平日里最虔诚供奉神灵的普通乡民，却做出了令人震惊的砸社毁庙的行为。[68]

总之，透过对村落联盟的考察，一方面有助于我们进一步明晰太平天国发生发展的地方社会背景，以更全面地理解以宗教为号召的太平天国运动的本质意蕴；另一方面，也可以更立体地展示清中后期地方社会的复杂面貌，而这样的社会面貌并非等级阶层划分或阶级斗争此类政治色彩浓厚的概念所能涵盖。因为，清中后期以社、庙为乡村政治组织中心的情形在中国乡村社会，至少在华南地区是比较普遍的现象。如湖南宝庆知府直接将庙与都、村、甲并列为团练的组织单位，又如《贼情汇纂》记载湖北人周固轩言及太平天国毁庙的一个原因为“防乡民团练以庙宇为公所，及官兵设伏于其中。”[69]学者对台湾、香港、福建、广东地区的研究也表明，此类祭祀性地缘组织在传统社会据有相当重要的地位。[70]因此，对其进行深入考察将有助于我们深化对清中后期民间基层组织制度的认识和把握。

附图：浔江北岸庙宇图（笔者据 2005 年版中国电子地图之桂平市、平南县底图制作）



∗本文为国家社科基金项目（编号：08XZS009）、中华人民共和国香港特别行政区研究局资助项目（编号：CUHK1 /06C）和教育部人文社科重点研究基地重大项目（编号：07JJD840199）的前期研究成果。

①魁联：《谕团练示》，葛士濬编《皇朝经世文续编》卷 81，近代中国史料丛刊第 741 册，（台北）文海出版社，1973 年影印本，第 2083 页。

②参见［美］孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，谢亮生等译，中国社会科学出版社，1990 年，第 76-87、103 页。中译本译者在书中指出了其引用上的错误。

③郑振满将此变化表述为“私”的统治体制的强化，认为民间社会组织对基层社会实现了全面控制即“基层社会的自治化”（《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社，1992 年，第 242-257 页）；张研则认为清代民间社会组织力量的上升使 19 世纪中期后的中国处于“双重统治格局”之下（张研、牛贯杰：《19 世纪中期中国双重统治格局的演变》，中国人民大学出版社，2002 年，第 9-17 页）。

④明代浔州府下辖桂平县、平南县和贵县（即今广西桂平市、平南县和贵港市），清雍正年间增辖武宣县。

⑤David Faure：*The Structure of Chinese Rrual Society Lineage and Village in the Eastern New Territories*，Hong Kong：Oxford University Press，1986，p. 100。郑振满在《莆田平原的宗族与宗教：福建兴化府历代碑铭解析》（《历史人类学学刊》第 4 卷第 1 期，第 27 页）一文将莆田的此类组织称为“超宗族和超村落的社会联盟”。

⑥田汝成：《炎徼纪闻》卷 3，《断藤峡》，四库全书第 352 册，上海古籍出版社，1987 年，第 619 页。

⑦“入住权”是表明地缘关系的概念，由科大卫最早提出，参见氏著《从香港新界乡村调查所见明清乡村社会的演变》（叶显恩主编《清代区域社会经济研究》，中华书局，1992 年，第 483-484 页）、《告别华南研究》（《学步与超越：华南研究会论文集》，（香港）文化创造出版社，2004 年，第 17 页）。

⑧参见拙著：《礼仪与社会秩序：从大藤峡“猺乱”到太平天国》，博士学位论文，中山大学历史系，2007 年；［日］菊池秀明：《廣西移民社會と太平天國》，（东京）风响社，1998 年。

⑨刘志伟：《在国家与社会之间：明清广东里甲赋役制度研究》，中山大学出版社，1997 年，第 259-260 页。

⑩王日根在《明清基层社会管理组织系统论纲》（《清史研究》1997 年第 2 期，第 12-21 页）一文中提到民间组织有乡约、会社、会馆等。笔者在浔州府所见，最普遍者为会社和庙宇组织。会社组织也表现为家族性，比如以奉祀祖先形式组建的“尝会”，而笔者在本文中主要考察社、庙祭祀为中心的会社。

⑪康熙六十年《重修碑记》，碑存桂平南木镇宾山寺。

⑫嘉庆元年《甘寿诞户碑记》，碑存桂平弩滩甘王庙后的废水池。

⑬民国《桂平县志》卷 31，《纪政·风俗》，（台北）成文出版社 1968 年影印本，第 1095-1096 页。有关于“抢炮”习俗的记载至今桂平江口镇登高庙、三宝寺，木乐乡万安寨等不少寺庙仍保留此习俗。笔者 2005 年 11 月 18 日、2006 年 2 月 5 日、2006 年 4 月 4 日田野笔记。

⑭钱元昌：《粤西诸蛮图记》，雍正《广西通志》卷 92，《诸蛮》，四库全书第 567 册，第 557-558 页。

⑮笔者先后于 2006 年 10 月 6 日、2007 年 9 月 25—27 日、10 月 7 日、11 月 26—28 日在桂平金田镇新旺村上水庙，古冬村盘古庙，南木镇新宁村五谷庙，寻旺镇立岭村三景寺等处考察了庙宇的游神、打醮仪式。

⑯由神明信仰而推行国家正统文化意识形态的问题，前辈学者已有深入讨论，早期影响最著者为华琛（James L. Watson），他在“Standardizing the Gods：The Promotion of Tien Hou（Empress of Heaven）along the South China Coast，960—1960”，（in David Johnson，Andrew Nathan and Evelyn Rawski，eds. *Popular Culture in Late Imperial China*，pp. 292-324. Berkeley：University of California Press.）一文中通过天后崇拜的例子指出，国家通过敕封地方神而使国家权力与意识形态被贯彻到地方，地方庙宇也通过供奉朝廷认可的神明表明对国家权威的接受以使地方信仰纳入主流文化范畴。进一步的讨论参见科大卫、刘志伟《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》（《历史人类学学刊》第 6 卷第 1、2 期合刊）一文。

⑰光绪《平南县志》卷 10，《建置略·庙祠》，光绪十年刻本，第 14 页。

⑱据乾隆四十二年《创建万灵庙碑》和道光《重建万灵庙碑》。乾隆碑现存桂平江口镇盘石村万灵庙前，此碑磨损非常严重；道光碑原碑已失，碑文录自盘石村民覃照林手抄稿。

⑲《重修甘王弩滩祖庙碑》，此碑现砌于弩滩甘王庙后一废水池，碑仅存两块，失立碑时间。据碑上捐款人桂平县正堂高、县学教谕冷、县学副堂毛等，比对民国《桂平县志》卷 21《职官》第 667、676、677 页，三人任职时间分别为嘉庆六年、八年、九年。由此推测此庙重修时间为嘉庆六年至九年间。

⑳嘉庆十六年《重建陆公庙碑记》，原碑已失，碑文录自平南博物馆副馆长龚建华抄稿，谨致谢忱。

㉑《清宣宗实录》卷 179，道光十年十一月乙丑。中华书局，1985 年影印本，以下《清实录》版本同此。

㉒笔者 2006 年 10 月 29 日桂平安众村、古东村调查笔记。

㉓笔者于 2005 年 11 月 11 日、2006 年 2 月 2 日、10 月 27 日等不同时间在桂平南木镇新宁村五谷庙、江口镇禾益村盘古庙、金田镇新旺村上水庙等处调查时均听闻缘首、仙姑和村民们如此表述。

㉔笔者听到两个不同版本的故事，在李王庙听到的故事称黄阡陑因与李王抢占地穴成神而打死了自己的老母亲，但仍被李王抢了先；而在阡陑庙听到的故事则是黄阡陑是很有法力的本村人，母亲死后蚂蚁堆土成墓，黄阡陑本人也成了神。两个不同故事是人们强调自己社群为“正统”而将他人视为“非正统”的表达。笔者 2005 年 11 月 15 日、20 日调查笔记。

㉕详见拙著：《礼仪与社会秩序：从大藤峡“猺乱”到太平天国》，第 101-102、296-296 页。

㉖笔者 2006 年 2 月 2 日田野笔记。

㉗黄榜书：《改建莲塘庙碑记》，民国《桂平县志》卷 48，《纪文·文录三》，第 2207-2208 页。

㉘《清高宗实录》卷 165，乾隆七年四月戊午。

㉙乾隆《桂平县志》卷 1、3、4，故宫珍本丛刊，海南出版社，2001 年影印本，第 371，412-447，462 页。

㉚乾隆《平南县志》卷 4，《诸蛮》，乾隆二十一年刻本，第 23 页。

㉛《清宣宗实录》卷 131，道光七年十二月壬辰。

㉜《清宣宗实录》卷 135，道光八年夏四月庚寅。

㉝［美］孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，第 51、58-64 页。

㉞乾隆《桂平县志》卷 3，第 442 页。

㉟乾隆《桂平县志》卷 3，第 412-448 页。

㊱嘉庆三年《创置保正义田二碑》，碑存桂平市南木镇宾山寺内。

㊲嘉庆三年《创置保正义田碑》，碑存桂平市南木镇宾山寺内。

㊳光绪《浔州府志》卷 31《纪官·贡赋》，光绪二十三年刻本，第 8 页。

㊴参见咸丰九年《悟洞三股乡约碑》，此碑原存桂平江口镇太平村太平寺中，现镶于金田镇营盘碑廊。

㊵《悟洞三股乡约碑》，笔者 2005 年 11 月 18 日田野笔记。

㊶乾隆《桂平县志》卷3，《大宣一里》，第434页。
㊷民国《桂平县志》卷15，《纪地·坛庙》，第416页。
㊸据嘉庆《重修东平庙记》（碑存东平庙门墙）看，嘉庆年间以东平庙为中心的村落联盟，范围与宣一里的上股相重合，又分成上、中、下三股，三股按村享有不同会份，据此会份而结成集合体，各股份子钱由各股会首协助收纳。可见神庙组织亦是与保甲组织相重合的。
㊹光绪《平南县志》卷10，《建置略·庙祠》，第14页。
㊺道光二十四年《重修宣里新圩三界祖庙碑记》，碑存桂平金田镇新圩三界庙内。
㊻参见黄体正：《带江园杂著草》卷5，光绪十八年刻本，第29-30、14-23页；桂平金田镇新圩三界庙存道光碑刻。
㊼黄体正《里中纪事八首》有言："乙未年余倡为安良约"（《带江园诗草》卷6，光绪抄本，第32页）。
㊽黄体正：《复同学杨榕村明府》，《带江园诗草》卷6，第31-32页。
㊾各条款内容详见黄体正：《上陈观察书（社约附）》和《安良约条目引》，载《带江园杂著草》卷5，第14-18、19-23页。下文所引社约与安良约各条款出处均同，不再注明。
㊿董建辉《"乡约"不等于"乡规民约"》，《厦门大学学报》（哲社版）2006年第2期，第55页。
(51)道光元年广西《乡约条规》，转引自《太平天国革命时期广西农民起义资料》（上），中华书局，1978年，第18-27页。
(52)闻均天即认为《吕氏乡约》"其所规定之组合，实以教化为目的之一种地域的自治团体。"参见氏著《中国保甲制度》，民国丛书第4编023号，上海书店，1992年，第34页。
(53)参见黄体正：《倚啸阁诗钞题后并序》、《复同学杨榕村明府》、《带江园诗草》卷6，第8、31页。
(54)以往治太平天国史者一般将安良约视为阶级分化对立的产物，菊池秀明则在对约中名单进行分析统计（约统计了1/3）后认为其是以黄体正为核心的科举精英的集合（氏著《太平天国前夜の廣西における移住と客籍エリート——桂平縣金田地區の族譜分析を中心に》，〔日〕《史學雜誌》第101编第9号，第1–36页。笔者承作者惠赠本文，特此致谢）。而笔者以为更值得强调者为安良约的地域组织之特性。
(55)参见道光二十四年《永宁圩团练保甲社仓第二碑记第三碑记》（碑存桂平市金田镇新圩三界庙）；黄体正：《健吏歌为署邑侯袁琴池刺史作》，《带江园诗草》卷6，第31页。
(56)〔美〕史景迁在《太平天国》一书中有广东洋匪进入西江与内匪勾结为害的全面而简结的概括。参看氏著《太平天国》，朱庆葆等译，（台北）时报文化出版企业股份有限公司，2003年，第108-114页。
(57)黄体正：《里中纪事八首》，第32页。
(58)道光《桂平县志》卷2，《圩里》，道光二十三年刻本，第15-16页。
(59)道光二十四年《永宁圩团练保甲社仓第一碑记》，碑存新圩三界庙内。
(60)《永宁圩团练保甲社仓第一碑记》载，永宁社以经费盈余买谷出放，春借秋还，所有经费均举廉明绅耆筹办；规定参加该社者仅限新圩商民且言社谷只借给农民，不借给游荡及无生理穷民，表明其排斥者为对村圩秩序有潜在威胁的游民与无生理者。
(61)如《永宁圩团练保甲社仓第一碑记》提到，像永宁社一样的组织还有古望社和崇善社。
(62)《黄云湄先生诗文集序》，《带江园诗草》卷首，第1-2页。
(63)赖鹤年：《黄云湄先生传》，收入《带江园诗草》卷首，第1-2页。
(64)《永宁圩团练保甲社仓第二碑记第三碑记》。
(65)黄体正：《里中纪事八首》，第31-32页。
(66)罗尔纲：《李秀成自述原稿注》（增补本），中华书局，1982年，第107页。
(67)《李秀成自述》，太平天国历史博物馆编《太平天国文书汇编》，中华书局，1979年，第481页。
(68)对拜上帝会毁庙事件的详细论述参见拙著《神明的正统性与社、庙组织的地域性——拜上帝会毁庙事件的社会史考察》（《近代史研究》待刊稿）。
(69)张德坚：《贼情汇纂》，中国史学会主编《中国近代史资料丛刊·太平天国》第3册，上海人民出版社、上海书店出版社，2000年，第315-316页。
(70)参见许燕明：《彰化平原福佬客的地域组织》，（台北）《民族学研究所集刊》第36期，1975年；David Faure：*The Structure of Chinese Rrual Society Lineage and Village in the Eastern New Territories*；郑振满：《莆田平原的宗族与宗教：福建兴化府历代碑铭解析》；刘志伟：《大族阴影下的民间神祭祀：沙湾的北帝祭祀》，《寺庙与民间文化》，（台北）汉学研究中心出版，1995年；陈春声、陈文惠：《社神崇拜与社区地域关系：樟林三山国王的研究》，载《中国历史社会发展探奥》，辽宁人民出版社，1994年。